Le geste et la fonction dans la philosophie analytique d'Ernst Tugendhat

Apprendre, ce n'est jamais se rendre capable de répéter le même geste, mais de fournir à la situation une réponse adaptée par différents moyens.

M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*.

I — Introduction

Le lecteur des premières *Leçons d'introduction à la Philosophie analytique*, d'Ernst Tugendhat [1], ne peut manquer de penser qu'il a entre les mains un livre décisif. La modestie du titre ne laisse rien augurer de la vraie étendue des ambitions de l'ouvrage. Le livre de Tugendhat n'a rien à voir avec ces «introductions» ou premiers rudiments à l'usage exclusif du profane. Il est à la fois une somme de la littérature analytique, un règlement de comptes avec la «tradition pré-analytique» et un apport inédit de l'auteur à la recherche analytique. Ce dernier aspect, bien entendu, est celui qui doit retenir en priorité l'attention du lecteur. En effet, les efforts mis en œuvre par Tugendhat pour dégager des critères de validation catégoriale de la sémantique analytique, sont un fait relativement rare dans la littérature du genre pour mériter d'être noté. Un autre aspect qui donne au livre une place à part dans le champ analytique est la part assez belle faite, à côté des apports informatif et constructif, à une critique de la «tradition» qui a apparemment pour but de donner à la philosophie analytique une sorte de justification historique. Certes, cette entreprise critique relève, chez Tugendhat, du prosélytisme messianique et du rite d'initiation — victimes à l'appui. Cela dit, elle n'a pas que des côtés négatifs. Il serait injuste de négliger l'aspect propédeutique, ainsi que le fait qu'elle se présente d'emblée comme une recherche des fondements. La supériorité méthologique et historique des catégories analytiques sur celles de la tradition devient

[1] *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Francfort, 1976. Par «premières leçons» j'entends les Vorlesungen 1 à 5. Toutes les références données entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

par là visible. Les résultats de cette opération fondatrice, propédeutique et critique seront très encourageants: une irrécusable lucidité analytique se manifeste déjà à ce niveau.

Mon but étant de présenter et de discuter les thèses centrales de l'ouvrage, je ne vais pas m'attarder sur les détails du curieux tableau de l'histoire de la philosophie dressé par l'auteur pour les besoins de sa cause. Peut-on philosopher sans faire fi du sens de l'histoire? Quoi qu'il en soit, une attitude bienveillante est de rigueur à l'égard de la désinvolture, voire de l'arrogance, d'un auteur qui, par ailleurs, donne des preuves d'une évidente bonne foi dans la recherche de la vérité. Je me bornerai à un bref aperçu de ce moment à la fois critique et fondateur. Tugendhat distingue deux époques, deux courants de fond dans l'histoire de la philosophie: l'ontologie et la philosophie de la conscience. Cette dernière va de Descartes à Heidegger, en passant par Kant et Husserl. Toutefois, quoique la philosophie de la conscience soit déjà une «critique de l'ontologie» (p. 79), il faut penser que dans les temps modernes les deux lignes se superposent car «l'ontologie traditionnelle va de Parménide à Hegel» (p.72), et resurgit avec Husserl (p. 39) et Heidegger (pp. 89 sq.). La grande illusion de la tradition ontologique fut de concevoir l'être comme «étant», de «réifier» (vergegenständlichen) à outrance des relations purement sémantiques (pp. 46 sq.). L'ontologie est fondamentalement une «théorie de l'objet» (Gegenstandstheorie), nom qu'elle mérite non pas parce qu'elle s'occupe des objets, tâche qui n'est pas en soi illégitime — et la philosophie analytique comportera aussi une théorie du rapport à l'objet (Gegenstandsbezug) —, mais parce qu'elle conçoit comme objet tout ce dont on dit l'«être». Aristote, lui, a entrevu la vérité en distinguant entre plusieurs emplois de ce mot. Pour Tugendhat la première acception est l'«être véritatif» (veritatives Sein), «l'être en tant que vrai» (τὸ εἶναι τὸ ὡς ἀληθές, *Métaph.* 1051 b 23). Les autres sens de l'être — existence, modalités, copule — ne sont que des «espèces de l'être véritatif» (p. 72). Au contraire d'Aristote pour qui c'est l'existence qui fonde la vérité — la suite du texte cité ne laisse aucun doute à cet égard —, Tugendhat considère que ce n'est qu'à partir de la vérité que l'on peut concevoir l'existence. Or, la vérité est d'abord ce qui est *dit;* ce ne sont donc pas les choses qui sont vraies ou fausses mais les affirmations; d'où la prééminence du langage assertorique, véritatif, dans l'ordre du comprendre. En vérité cette prééminence n'est pas celle, ontologique, d'un genre d'être sur un autre, mais celle, formelle, dans l'ordre de la connaissance, du

sémantique sur l'ontologique. On voit donc quelle fut l'erreur de l'ontologie traditionnelle: s'attaquer à la question ontologique («l'être de l'étant») sans passer par la question sémantique, poser des questions sémantiques en termes ontologiques (pp. 40, 62, 72). La «sémantique formelle», qui prend le relais de l'ontologie (Nachfolgedisziplin der Ontologie, p. 77), commencera par le commencement, c'est-à-dire par poser la Bedeutungsfrage (p. 53). Mais à travers la question de la signification c'est également la question ontologique qui sera posée, la «question de l'objet». Et elle le sera de la seule manière adéquate et possible puisque le «caractère objectal de l'objet ne peut être saisi indépendamment de son rapport au langage» (p. 63). La sémantique formelle sera donc une discipline plus générale (umfassender) que l'ontologie: «La perspective relative aux objets ne concerne qu'une forme sémantique parmi d'autres» (p. 47) [2]. La sémantique formelle est la «science universelle» par excellence (p. 78) [3].

Sur le point de passer au deuxième moment de sa critique — passage de la critique de l'ontologie à celle de la philosophie transcendantale — l'avocat de la philosophie analytique est saisi par le doute. La philosophie de la conscience, notamment sous sa forme phénoménologique, est aussi une critique de l'ontologie traditionnelle, la Gegenstandstheorie; la question de l'être y est posée d'une manière plus subtile à partir du thème du phénomène, des «modes de manifestation» (Gegebenheitsweisen); elle est par là une «entreprise concurrente» de la philosophie analytique. Or, la philosophie de la conscience laisse pressentir l'existence de «modes de conscience ou

[2] La «sémantique» de Tugendhat est «formelle» parce qu'elle a pour thème les «formes de signification» qui se dégagent d'une analyse des «structures de la proposition» par rapport à sa valeur de vérité et à la valeur fonctionnelle de ses «formes» (forme prédicat, terme singulier, etc.). Au contraire de ce qui se passe dans la sémantique de Husserl, où une analyse des «formes de signification» était possible avant tout recours à la «logique de la vérité», chez Tugendhat il ne peut y avoir aucune analyse de la signification indépendante de la fonction véritative. Pour ce qui est du concept de «forme» il faut noter qu'il reste, malgré tout, très vague chez Tugendhat. Il nous dit d'abord que la sémantique formelle «est formelle au même sens que l'était l'ontologie» (p. 47); pour ce qui est de ce «sens» il se limite à faire allusion à la «Formalisierung» de Husserl (*Ideen*, § 13), sans expliquer de quoi il s'agit et qu'il rejette, étant donné que la phénoménologie est encore une «ontologie» (p.39). Il écrit encore que la question de la «Formalisierung» est apparue dans les «temps modernes» (Neuzeit) et que l'«ontologie formelle» (concept husserlien) «est une ontologie qui thématise ce que les autres sciences présupposent d'un point de vue formel». Tout cela est très intéressant mais ne montre nullement la prétendue «supériorité» (Ueberlegenheit) du concept analytique de forme sur le concept «pré-analytique» du même nom.

[3] La philosophie analytique de T. semble donc reprendre à son compte l'idéal, à l'origine cartésien, de la *mathesis universalis*. Pourtant, au contraire des projets «pré-analytiques» — Descartes, Leibniz, Husserl — la «science universelle» de T. ne fait pas appel au modèle mathématique; il s'agit d'une science infuse, à l'œuvre dans l'usage courant des langues naturelles et dans les catégories pour ainsi dire innées («données de base de notre entendement», p. 182).

d'expérience qui ne s'articulent pas en propositions» (p. 79). Une telle perspective mène à penser qu'en un certain sens «la compréhension d'expressions du langage est subsumée (subsumiert) sous le concept de conscience» (ibid.). La philosophie de la conscience seraitelle plus universelle que la philosophie analytique? Dieu nous en garde! Quoi qu'il en soit Tugendhat ne tranchera pas la question à ce niveau: «Nous touchons ici à une limite de l'approche analytique, comprise en tant que sémantique formelle» (p. 92). La philosophie analytique pourra-t-elle pousser l'analyse formelle au-delà des limites d'une «conscience verbalement articulée» (ein sich sprachlichartikulierendes Bewusstsein)? Qu'est-ce qui pourrait se présenter à la place d'une «Formalisierung»? «Cela n'est pas encore clair», écrit l'auteur (p. 93) et, en effet, personne ne songerait à le contredire. Alors, que faire? Dans ces cas-là il n'y a qu'à fonder une nouvelle «discipline», chargée de résoudre le problème. Ce sera, cette fois-ci, «l'analyse du langage, au sens large d'une analyse des significations plutôt qu'au sens étroit d'une analyse des formes de proposition (sémantique formelle)» (p. 93). Cette nouvelle discipline est chargée de «prendre la place de la phénoménologie descriptive». Malheureusement, dans le présent ouvrage l'auteur ne fera aucun pas concret dans la voie royale de cette «Sprachanalyse au sens large» et le lecteur restera sur sa faim [4]. Notre étude sera donc consacrée aux problèmes posés par la «sémantique formelle», et plus particulièrement par sa théorie des prédicats.

II — La théorie des prédicats et des propositions prédicatives

1. *Concept de fonction. Catégories*

Le principal reproche adressé par Tugendhat aux «philosophes de l'objet» (Gegenstandstheoretiker) est d'avoir considéré les signes du langage comme quelque chose de neutre dans l'accès aux choses. Les signes ne seraient que des instruments de représentation dont nous pourrions nous passer, dans le cas limite où les «choses mêmes» se

---

[4] En attendant, les esprits inquiets peuvent se mettre sous la dent la «pragmatique» de Habermas, recommandée par T. comme une première approche de cette «Sprachanalyse au sens large» (pp. 72 et 93). Quels sont les rapports entre Sprachanalyse et «pragmatique»? T. ne répond pas à la question dans cet ouvrage.

présenteraient. Certes, le Gegenstandstheoretiker ne nie pas que le signe ait une fonction; pourtant son préjugé ontologique l'amène à la négliger; sa théorie du signe tombe au rang de présupposé (p. 197). Par contraste avec l'ontologie, la philosophie analytique se présente d'abord comme une théorie des fonctions. Appliquée au langage et délivrée des «préjugés ontologiques», l'«analyse» est celle des fonctions des différentes sortes de signes. La théorie du signe, marginale dans l'ontologie, occupe maintenant le devant de la scène. Le signe est par excellence la chose qui a une fonction; par là est vaguement indiquée la direction de la recherche. Mais au commencement, comme toujours, se pose une question méthologique. A proprement parler une double question: 1° Qu'est-ce qu'une fonction? 2° Quels sont les critères ou catégories qui permettent de distinguer les différentes fonctions, i. e. de distinguer les différentes classes de signes? En fait, la philosophie analytique ne semble pas trop s'embarasser de ces questions de méthode, traditionnelles et «pré-analytiques». C'est en marchant qu'on apprend à marcher. Malgré cela, on trouve chez Tugendhat une théorie de cette non-théorie. Il commence par emprunter à Husserl la notion de «Formalisierung»; emprunt significatif, même si Tugendhat se refuse à comprendre en profondeur ce concept husserlien[5]. La forme est celle de la «fonction». Par exemple: on dégage la «forme prédicat» «par une réflexion sur le mode d'emploi (Verwendungsweise) d'un prédicat quelconque, i. e. par la réflexion sur le mode d'emploi d'une espèce (Art) d'expressions du langage», c'est-à-dire de signes (p. 34). On parvient à la «forme» abstraite de la fonction par l'analyse de l'emploi (Verwendung) concret de la chose ayant cette fonction: le signe. Le fil conducteur de l'analyse est la métaphore de l'outil (marteau, machine, etc.). Cependant, pour «réfléchir», pour faire la «description» la plus sommaire de l'emploi des signes il faut bien des concepts qui expriment les différences dans l'usage. L'analyse des fonctions des signes du langage est à ce prix: au plus bas de l'échelle, au niveau le plus concret, on est obligé d'utiliser comme instrument de description les catégories les plus abstraites. Ainsi, pour caractériser la fonction des prédicats Tugendhat recourt au concept de «classification». Le signe-prédicat sert à «classer». Le «terme singulier» — «forme» corrélative du prédicat — sert, lui, à «identifier». Peut-on justifier le recours à ces critères conceptuels

---

[5] Cf. la note 2.

par une démarche du genre «déduction des catégories»? Impossible, pour des raisons de principe. En outre, à ce stade initial la recherche analytique ne dispose pas encore de tous ses «moyens catégoriaux d'analyse» (p. 129). Mais comment mettre en place des «moyens catégoriaux» proprement analytiques? Tugendhat répond à la question en écrivant qu'un «système de concepts» *inédit* (neue Begrifflichkeit) ne peut être bâti sur «un champ thématique pré-donné et dépourvu de concepts»; la recherche de catégories implique donc une critique de la tradition. Ce n'est pas faux; pourtant une telle réponse, qui n'est pas sans rappeler un procédé rhétorique bien connu du discours politique trivial, est strictement insuffisante. En effet, si la critique peut montrer ce qu'il ne faut pas faire, elle ne suffit pas pour montrer ce qu'il faut faire au juste. Par conséquent le moment fondateur de la nouvelle Begrifflichkeit est plutôt celui qui vient *après* le moment critique, celui où sont établis les principes de l'analyse, et avec eux leurs postulats explicites ou implicites. Le procédé rhétorique en question consiste à donner l'illusion du «ou bien... ou bien...», l'illusion que le choix est entre *un* négatif et *un* positif, le diable et le bon dieu. Le lecteur qui tombe dans le piège finit par être contraint à un choix simpliste entre l'intelligibilité analytique — baptisée pour la circonstance «gemeiner Menschenverstand» (p. 351) — et le non-sens. La violence du procédé repose sur la simple autorité d'une opinion; le contraire d'un argument philosophique.

En fait, les «moyens catégoriaux» de la nouvelle conceptualité ne sont fixés qu'au moment où Tugendhat passe à l'«explication positive» de la fonction des prédicats (p. 187). Cette «explication» fait appel au concept de «Bedeutung» du dernier Wittgenstein. En ce sens, la «signification» d'un mot se réduit à sa fonction. Autrement dit, «comprendre» la signification d'un mot c'est être capable de l'employer. Concrètement parlant: d'accomplir le geste de l'emploi de ce mot. Le fil conducteur de cette conception de la signification est la métaphore de l'outil (p. 181) ou de la machine (p. 187). Le sens du mot «fonction» est donc le plus banal: celui qu'il prend dans «le contexte d'une action intentionnelle» (p. 199). Comprendre le sens d'un mot c'est savoir *à quoi* il sert et *comment* on l'emploie (ibid.). Dans le cas plus précis de la «forme» prédicat on comprend la signification d'un prédicat, i. e. sa fonction, «quant on sait comment il est utilisé dans sa fonction de classification» (p. 188). La fonction, au sens trivial, est donc la catégorie de base; la «classification» est déjà une espèce de fonction.

Nous reviendrons sur la question de la «classification». Pour l'instant il s'agit de savoir d'où viennent ces catégories, comme par exemple la «classification», qui permettent de distinguer entre elles les fonctions. Le pragmatisme de la théorie de la signification présuppose une spontanéité dans l'emploi du signe; rien n'empêche que le geste soit ici mécanique et irréfléchi.

La seule chose qui compte est la conformité de la performance à une norme de correction pré-établie. Le problème du pragmatisme se pose quand on passe de la spontanéité de l'emploi à la «description» de cet emploi. L'explication ne saurait se réduire à une répétition du geste de l'emploi devant un sujet-apprenti, tout au moins au niveau où se place Tugendhat pour bâtir une *théorie* des prédicats, pour fonder une «Begrifflichkeit». La réflexion qui y mène doit se donner des moyens, faire appel à des instruments catégoriaux. Mais ceux-ci, d'où viennent-ils? Le raisonnement de Tugendhat semble être le suivant: puisque les catégories sont immanentes à l'«action intentionnelle», l'abstrait est depuis toujours dans le concret; ces catégories — classification, identification — sont une «donnée de base de notre faculté de comprendre» (p. 182). Elles sont des faits irréductibles et premiers que l'on ne saurait définir et encore moins déduire. Voilà pourquoi, par principe, il ne peut pas y avoir de recherche proprement catégoriale dans la philosophie analytique de Tugendhat. Une telle absence aura, entre autres, les trois conséquences suivantes: 1° un flou très sensible dans le maniement des catégories; 2° le caractère toujours caché, non formulé, pseudo-spontané des postulats de l'analyse; 3° l'impossibilité d'un dialogue théorique avec une philosophie qui considère ses «catégories» comme des «faits» qui n'ont pas besoin de justification.

2. *Fonction des prédicats*

La question de la fonction des prédicats est des plus concrètes, vu qu'«étroitement liée à celle de leur emploi (Verwendung)» (p. 140). On y répond en observant l'action relative à leur usage: *à quoi* ils servent, *comment* on les utilise. Mais l'observation est un acte muet; l'explication de la fonction demande des concepts descriptifs. Dans le cas des prédicats c'est le concept de la caractérisation; les prédicats servent à caractériser. Toutefois, pour les raisons exposées dans le paragraphe précédent, cette catégorie descriptive surgit du néant:

le passage de l'observation du geste au concept descriptif de la fonction reste une opération improvisée, un acte de spontanéité théorique. Dans la pratique Tugendhat essaie de remplir ce hiatus entre l'usage et la catégorie, le geste et la fonction, par une critique de la «tradition ontologique». Dans cette tradition le prédicat est une expression qui «représente» un attribut; c'est ce dernier, partie de l'objet, qui fait fonction de caractéristique. La prédication est une sorte de «synthèse» entre deux objets. Les inconvénients de cette conception des prédicats sont aisément reconnaissables. Tugendhat les dégage en appliquant sa critique à la phénoménologie husserlienne. Il s'agit d'abord des difficultés attachées au statut des objets-attributs; c'est le célèbre problème des «universaux», du statut des «espèces». Dans ce contexte Tugendhat reproche à Husserl de penser les espèces en s'appuyant sur une «représentation suprasensible qui n'est que la transposition du modèle optique de la perception des objets concrets à l'intuition des objets généraux» (p. 185). Cette critique est tout à fait surprenante étant donné que le même Tugendhat a donné, dans un ouvrage précédent, une interprétation de ce thème husserlien diamétralement opposée à celle-ci[6]. En fait, l'interprétation des *Vorlesungen* est totalement dépourvue d'arguments herméneutiques; il s'agit d'une interprétation au bénéfice du doute, d'une argumentation à crédit: si la «conceptualité» analytique s'avère payante l'adversaire a tort par principe. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans les détails.

La seconde difficulté liée à la théorie «traditionnelle» des prédicats a trait à la nature de la relation prédicative. Tugendhat l'illustre à partir des problèmes posées à la phénoménologie par le concept de «Sachverhalt». Pour le phénoménologue la proposition prédicative «représente» un «état-de-choses»; cependant, on ne voit pas bien ce que cela peut être. En disant, par exemple, que «la table est rouge, puis-je constater que le rouge est dans la table de la même manière que je constate que le tiroir est dans la table» (p. 171)? Certes, Husserl reconnaît que la relation entre le rouge et la table «n'est pas réelle». Mais comment concevoir une relation non réelle entre deux objets? «Ou bien cette relation (Zusammensetzung) est réelle, ou bien il est impossible de montrer (angeben) ce que l'on entend ici par relation» (p. 176). A moins que l'on ne dise que «le rouge est dans la table quand il s'avère que la table est rouge». Mais à ce moment-là on revient à la proposition qu'il fallait expliquer (p. 171). L'explica-

---

[6] *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967, pp. 116 et 114 sq.

tion ontologique (gegenstandstheoretische Auffassung) de la prédication est coincée entre un réalisme qu'elle ne peut admettre et un «hysteron-proteron» (ibid.).

Dans la perspective du «ou bien... ou bien» — méthode qui permet aisément de présenter la critique de la tradition comme fondement infaillible de sa propre «Begrifflichkeit» — il n'y a qu'*une* solution possible aux difficultés de la théorie des prédicats: laisser tomber l'attribut, l'objet général. La théorie des prédicats sera nominaliste ou ne sera pas. Par conséquent, dire que la fonction des prédicats est de caractériser ne veut justement pas dire qu'ils «représentent une caractéristique qui serait commune à plusieurs objets» (p. 201). De même la catégorie du «classer», appliquée aux prédicats, ne se réfère à aucune «classe». Que les prédicats «classent», ne signifie pas qu'ils attribuent des objets à des «classes» (p. 40, p. 182). Parler de «classes» c'est retomber dans l'ontologie de l'objet (gegenstandstheoretische Position) (p. 327). Mais alors, que veut dire «classer» ou «caractériser»? Comme nous l'avons vu plus haut, ces catégories, qui expriment des «données de base de notre faculté de comprendre (Grundgegebenheiten unseres Verstehens)» (p. 182), ne sauraient être définies; tout au plus pourrons-nous les «éclaircir» (erklären). Le premier éclaircissement donné commence par être confus et/ou étymologique: «Un prédicat remplit sa fonction de caractérisation en tant qu'il sert de critère. Un critère (du grec *krinein*, séparer) est quelque chose qui sert à distinguer. En appliquant un prédicat à quelques objets et pas à d'autres, nous classons tous les objets auxquels nous l'appliquons; en même temps nous les distinguons, ce faisant, de ceux auxquels nous ne l'appliquons pas. La fonction de caractériser consiste en classer-et-distinguer (Klassifizieren-und-Unterscheiden)» (p. 182). Mais si la notion de critère est décisive pour comprendre la catégorie de la caractérisation, quel est le critère qui permet de *décider* de l'application d'un prédicat donné à tel ou tel objet et pas à tel autre? C'est très simple: le critère *est* le prédicat; il n'y a pas de critère en dehors de l'emploi du prédicat. La relation prédicative est une relation à deux termes — entre deux «objets» — sans terme intermédiaire, «entre le prédicat 'F' et l'objet que le terme singulier représente» (p. 319). Mais ici revient la même question qui avait été posée par Tugendhat à propos de la théorie «ontologique» des prédicats: que doit-on entendre par «relation»? Dans la perspective analytique ce qui fait l'identité de la relation prédicative est l'unité de l'action de l'usage du signe-prédicat (pp. 181 sq.). Ceci permet à Tugendhat

de laisser tomber le problème du critère d'application des prédicats au profit de celui, plus «général» et moins compromettant pour se théorie, de la «règle d'emploi». Il reste néanmoins que le recours au contexte pragmatique (Handlugskontext) ne permet pas de comprendre comment fonctionne au juste le critère de décision dans l'application du signe-prédicat. Comment expliquer que la «relation» en question a lieu entre tel prédicat et tel ensemble d'objets? Si le seul critère est le signe-prédicat, si seul celui-ci est capable de «caractériser», alors les «objets» sont des unités vides, «numériques», pré-données et indéterminées. Pourtant, s'il en était ainsi, aucune règle d'emploi ne saurait être appliquée puisque la relation prédicative serait totalement arbitraire: les objets étant au départ indéterminés, on peut les «caractériser» par n'importe quel prédicat. Pour éviter cette conséquence fâcheuse d'un nominalisme conséquent Tugendhat est obligé de limiter la portée de l'explication philosophique. Ce qui est à «expliquer» se réduit au *comment* de l'usage du signe dans le contexte pragmatique. La question du *pourquoi* de la décision critérielle inhérente à cet usage est décrétée hors philosophie.

3. *Prédicats et quasi-prédicats*

Si ce qu'il faut expliquer n'est que le mode d'emploi des prédicats, l'explication de leur fonction au moyen de catégories comme la «classification» ou la «caractérisation» n'explique rien du tout. C'est ce que conclut Tugendhat lui-même après son essai manqué: «Le nominaliste n'a pas encore fourni une explication positive de la fonction de caractérisation des prédicats» (p. 186). A parler rigoureusement on doit avouer qu'il ne la fournira jamais, cette «explication positive», car par là Tugendhat n'entend rien d'autre qu'une explication pragmatique du mode d'emploi: «Quand je prie quelqu'un de m'expliquer comment une machine fonctionne je présuppose qu'il comprend comment elle fonctionne» (p. 187). Mais enfin, si les prédicats sont des «machines» et l'explication requise est celle de leur fonctionnement — question de savoir «comment ça marche» — on ne voit pas pourquoi l'auteur a recours à des «fonctions» et s'embarrasse de «catégories» parfaitement indéfinissables et qu'il ne parvient pas à expliquer. Il faudrait tout de même savoir ce qu'on veut «expliquer»: les catégories ou le fonctionnement. Pourtant, il n'y a pas lieu de crier à la faute: en passant sans crier gare d'un «éclaircissement des

moyens catégoriaux» à une explication du mode d'emploi, Tugendhat ne fait que suivre la pente du principe pragmatique. L'amalgame est de principe. Les questions catégoriales, portant sur le sens des catégories logiques, seront résolues au niveau de la pédagogie, de l'apprentissage de l'emploi des signes-«machines». C'est cette perspective qui conduit à restreindre le questionnement philosophique à la question du comment.

Concrètement on apprend l'usage d'un prédicat à quelqu'un en l'appliquant devant lui d'une manière exemplaire à différents objets. Par là le sujet-apprenti finit par assimiler la «règle d'emploi» (Verwendungsregel) du prédicat (p. 189). C'est la célèbre «méthode des exemples» illustrée par Wittgenstein dans les *Philosophischen Untersuchungen.* A quoi Tugendhat rétorque, au nom d'un adversaire présumé de cette méthode, que «l'explication de la règle d'emploi au moyen d'exemples laisse encore ouverte la question de savoir ce par quoi au juste la règle est déterminée» (p. 201). Une telle question ne peut venir que d'un adepte borné de la «Gegenstandstheorie». Au fond elle le disqualifie et le démasque, puisqu'il quitte le terrain de la «philosophie»: il passe de la question du comment à celle du pourquoi, il exige une «explication causale». Or, la «philosophie» (i. e. analytique) ne fait que «rendre explicite ce que nous comprenons déjà avant la réflexion philosophique» (p. 199), sa sublime mission est le rabâchage. Mais si l'adversaire veut une explication «causale» il l'aura. Une telle explication relève de la «science positive»; dans le cas présent la physiologie de la perception, laquelle nous apprend que «l'organisme est conditionné pour réagir par une même réaction à des stimuli semblables (ähnlich)» (p. 201). Dans le cas de la règle d'emploi du prédicat «rouge», par exemple, les stimuli semblables sont les couleurs comprises entre telle et telle longeur d'onde. On voit donc que si l'explication recherchée est de type «causal», l'explication «positive» a sur l'explication ontologique ou «introspectionniste» l'insigne avantage d'être simple, de ne pas avoir besoin d'un prétendu «objet général».

Malgré tout, comme Tugendhat lui-même finit par le reconnaître, la méthode pédagogique des exemples a des limites: le fait que le sujet-apprenti prononce le mot en présence de la chose ne prouve pas encore qu'il est en mesure d'utiliser le prédicat en tant que tel. On ne peut parler d'emploi d'un prédicat que si ce terme est utilisé comme membre d'une proposition assertorique et, donc, en un certain sens, «indépendamment de la situation» de référence (situationsunabhängig, p. 210). Dans un premier temps la méthode des exemples

n'a servi qu'à enseigner une langue «primitive» constituée par des «propositions d'un mot», des *«quasi-prédicats»*. Par cette méthode le maître n'a fait que conditionner le sujet-apprenti à utiliser un quasi-prédicat déterminé en fonction de la présence d'un objet donné, par exemple: à prononcer le mot «rouge» à chaque fois qu'il est mis en présence de quelque chose de cette couleur. Dans la langue des quasi-prédicats l'emploi est un automatisme déclenché par la situation d'emploi.

La méthode des exemples semble donc insuffisante pour expliquer l'emploi d'un prédicat en tant que tel. Au fait, dans le cas du prédicat, ce qu'il faut d'abord expliquer est l'emploi de la proposition assertorique en tant que fait sémantique premier, unité fonctionnelle globale qui précède l'analyse des sous-fonctions: prédicat et terme singulier (p. 230). La question de la «fonction» ou de l'emploi se pose donc, dorénavant, par rapport à la proposition: *à quoi* sert une proposition assertorique, *comment* l'utilise-t-on, quelle est sa «règle d'emploi» (Verwendungsregel)? Sur ce point Tugendhat entreprend une analyse critique de toute une série de théories de la proposition proposées par le courant analytique. La première abordée est la théorie behavioriste: il s'agit d'étendre aux propositions le modèle d'explication de l'usage des quasi-prédicats (pp. 224 sq.). D'après cette théorie la règle d'usage des propositions assertoriques serait une «règle conditionnelle», ce qui veut dire que l'emploi d'une proposition serait «conditionné» par la situation ou les circonstances de l'emploi: la manifestation d'une situation déterminée déclenche de la part d'un «organisme» préalablement conditionné une réponse corrélativement déterminée. Tugendhat qui accepte cette explication pour les quasi-prédicats — signes d'une «langue primitive», dont la règle d'usage est conditionnelle (p. 333) — la refuse pour ce qui est des propositions assertoriques, vu que l'emploi de ces dernières est indépendant de la «situation d'emploi» (p. 225). Il faut donc souligner très clairement que le fait que Tugendhat fait sienne une théorie behavioriste de la perception (pp. 203-5) — qu'il applique à l'explication des «quasi-prédicats» (pp. 208-10) — ne l'empêche pas de refuser une théorie behavioriste du langage prédicatif, des propositions assertoriques (pp. 224 sq.). Cette attitude ambivalente à l'égard des thèses behavioristes finira par être fatale au système de Tugendhat à partir du moment où celui-ci applique les procédés de la pédagogie behavioriste à l'explication de «règles d'emploi» — des propositions et des prédicats — qui, de son propre aveu, ne sont point «conditionnelles».

Cette ambivalence se manifeste déjà sous la forme d'une regrettable ambiguïté, passée sous silence par Tugendhat, dans l'emploi du concept de fonction. Pour justifier son refus de l'explication behavioriste de la règle d'emploi des propositions assertoriques il écrit: «Quand nous cherchons la règle d'usage de quelque chose qui a une fonction, nous ne demandons pas dans quelles circonstances cette chose est employée» (p. 227). Une telle affirmation est tout à fait surprenante car elle implique que les «quasi-prédicats» n'ont pas de «fonction», vu que leur usage est réglé par les «circonstances de l'emploi» (p. 209). Or, Tugendhat ne cesse de proclamer que la «fonction» des quasi-prédicats est de «caractériser» (pp. 178, 207, 333, etc.). Manifestement le mot «fonction» s'emploie en plusieurs acceptions. Malheureusement, étant donné que Tugendhat refuse par principe une définition des catégories — et la «fonction» est finalement la catégorie centrale de son analyse —, on ne sait jamais de quoi, au juste, il parle, lorsqu'il est question de «fonctions».

Ceci dit, il faut peut-être interpréter cette remarque — «... nous ne demandons pas dans quelles circonstances cette chose est employée» — au sens où Tugendhat passe de la «fonction» en tant que performance d'un automatisme, de l'organe d'une machine (fonction du foie, des cylindres d'un moteur, etc.), à la «fonction» dans le contexte d'une action intentionnelle. Cette interprétation me semble justifiée, vu qu'après avoir rejeté le behaviorisme, dans l'explication de la règle d'emploi des propositions, Tugendhat passe à l'analyse d'une théorie du courant analytique qui tient implicitement compte d'une telle distinction. Il s'agit de la théorie de H. P. Grice, qui préconise pour les propositions assertoriques une règle «instrumentale». La question à laquelle, sous cette perspective, il faut répondre en priorité est celle de savoir «*à quoi* sert la proposition». La réponse de Grice cherche à dégager l'«effet provoqué» (Wirkung) par celui qui emploie une proposition; la fonction est le *but* (Zweck) d'une action instrumentale. Pour Grice l'individu A qui emploie une proposition p, le fait en sorte que (zu bewirken) l'individu B, son partenaire, croie que A croit — et veut dire (meint) — que p (p. 232). Tugendhat rejette cette théorie parce que, bien qu'il soit d'accord avec l'opinion que la fonction correspond à un *but*, il considère que ce but doit être commun à tous les emplois: «la proposition a un but-standard (Standardzweck), ce qui veut dire une fonction; cependant, la fonction n'a rien à voir avec la production d'un effet (Hervorbringung einer Wirkung)» (p. 235). Dans le cas du marteau,

s'il est vrai que cet outil sert à fabriquer des tables, telle n'est pas encore sa fonction, au sens de son «but-standard»; celui-ci consiste plutôt à enfoncer des clous (p. 181). Et quel est le but-standard de la proposition assertorique? Celui qui emploie une proposition assertorique le fait pour «affirmer quelque chose» (p. 238). Si le but-standard ne consiste pas à produire un effet sur autrui c'est parce que, dans ce cas, il réside «dans l'acte même» (p. 239). La règle d'usage des propositions assertoriques n'est donc pas instrumentale mais *«constitutive»* [7].

Ce principe de la règle constitutive vient de J. Searle. A Austin, Tugendhat emprunte la célèbre classification des actes de langage (speech acts, Sprechhandlungen). Pour lui, comme pour Searle et Austin, c'est au niveau des actes «illocutionnaires» que se trouvent les fonctions «sémantiquement pertinentes». Là où il s'écarte des anglo-saxons c'est dans la détermination de la nature de ces actes et, par suite, dans l'explication de leur règle d'emploi. Alors que pour Searle le locuteur qui emploie une proposition assertorique «veut dire» (meint) que p [8], pour Tugendhat il *affirme* que p (behauptet dass p). Pour le premier l'acte illocutoire est un vouloir-dire, pour le second une affirmation (Behauptung). Celui «qui affirme que p, affirme en fait qu'il est vrai que p». L'affirmation est un acte illocutoire qui revendique implicitement sa prétention à la vérité, même s'il s'avère par la suite que la proposition p est fausse. L'explication de la règle d'emploi des propositions assertoriques passe par une explicitation de leurs «conditions de vérité» (p. 240). La question de la fonction des propositions aboutit à celle de leur vérité.

4. *Conditions de vérité. Règle de vérification. Règle d'emploi*

Affirmer c'est affirmer le vrai, du moins en prétention. L'affirmation implique une prise de position sur la vérité de la proposition.

---

[7] Type de règle assez proche de ce que Kant appelle un «impératif technique»: règle d'une action, 1°, dont l'«intérêt ne réside pas dans l'objet», ou dans la « Wirkung» (mot également employé par Kant), mais «dans l'action même»; 2° dont le but à atteindre détermine rétroactivement la règle, la forme des moyens «techniques», c'est-à-dire ce qu'il faut faire. Cf. *Grundlegung zur Metaph. der Sitten*, Ak. Ausg. IV, pp. 414 sq. Cependant, alors que pour Kant cet «impératif technique» concerne l'action d'un être agissant pourvu de raison, la *Verwendungs*regel cherchée par T. est inhérente à la chose, au signe-instrument (d'où les métaphores de l'outil et de la machine); la conséquence en est qu'alors que dans le contexte kantien on comprend bien la différence entre le «constitutif» et l'instrumental, chez T. le moins qu'on puisse dire est qu'elle reste peu claire.

[8] Anglais: to mean; all.: meinen. C'est T. lui-même qui emploie dans son texte le français «vouloir dire» pour traduire «meinen»; cf. p. 239.

C'est le concept de vérité qui va permettre à Tugendhat d'expliquer positivement la «fonction» de la proposition assertorique, la nature de sa règle d'emploi. A partir d'ici nous aurons affaire, après la longue série d'analyses critiques, à son propre apport à la recherche analytique dans le domaine de la théorie des propositions et des prédicats. La proposition assertorique sert à dire le vrai; telle serait sa fonction propre, son «but standard». Pourtant, la simple introduction du concept de vérité n'est pas encore, en soi, une solution du problème de la fonction. On a plutôt l'impression qu'avec cette entrée en scène tout se complique. Certes, la complication est inévitable si elle est motivée par la «chose même»; cependant, dans le livre de Tugendhat elle a un motif supplémentaire qui lui est propre. Avec l'introduction de la fonction véritative le cadre explicatif simple fourni par la métaphore de l'outil — le marteau, la machine, etc. — est définitivement ruiné. Il est concrètement évident qu'un marteau sert à enfoncer des clous; le geste coïncide ici avec l'exécution de la fonction; celui — homme, singe ou machine — qui répète le geste, qui le mime, a nécessairement «compris» la fonction, puisque le geste est «conforme à la règle». Il n'en va pas de même de l'usage d'une proposition assertorique: la répétition, le mime du geste *locutoire* — par un perroquet, une bande magnétique, etc. — n'est pas encore la répétition du geste *illocutoire*. Affirmer, dire la vérité, c'est là un «geste» qu'on ne peut pas «voir», de la même manière qu'on voit quelqu'un enfoncer des clous. La complication relative à cette différence fondamentale est légitime; la complication supplémentaire chez Tugendhat résulte du fait qu'il n'en tire pas les conséquences qui s'imposent.

Tugendhat n'ignore pas les insuffisances de la métaphore de l'outil. En effet, après la critique de la «règle instrumentale» de Grice et l'introduction du concept de vérité, il change de métaphore: le modèle du jeu de paris vient remplacer celui de l'outil [9]. Le drame c'est que ces revirements n'ont jamais un effet rétroactif, n'incitent jamais Tugendhat à se relire. En fait, cela est à peine nécessaire: les modèles abandonnés restent toujours partiellement valables. Mais revenons au modèle du jeu. Les règles d'emploi des propositions assertoriques

---

[9] La métaphore du jeu, qui remonte à une idée de Wittgenstein (*Phil. Unters.*), fut reprise par Searle et appliquée d'une manière encore plus systématique par M. Dummett (*Frege, Philosophy of language*, Londres, 1973). T. écrit, p. 253, qu'il reprend ce modèle explicatif du jeu au point où Dummett l'a laissé.

sont à comprendre comme les règles d'un jeu (Spielregeln) «parce que les actions qu'elles commandent ne sont pas réglées en fonction des circonstances de l'emploi (...) ou des effets intentionnels (beabsichtigte Wirkungen), mais des conséquences, i. e. des suites (Folgen) qui résultent de l'emploi des règles en vue du dénouement (Spielausgang)» (p. 253). Dans le cas du «jeu du discours assertorique» celui qui fait usage d'une proposition «p» ouvre le jeu. La riposte de son partenaire virtuel est, par là, réglée d'avance: il affirme «non p». L'ouverture du jeu assertorique implique donc, 1° que celui qui emploie la proposition «p» affirme quelque chose; 2° «que celui qui affirme quelque chose *garantit* qu'il est vrai que p». De même son adversaire garantit qu'il est vrai que «non p». Que veut dire «garantir»? Celui qui garantit «se porte garant (verbürgt) qu'un certain nombre de *conditions* par lui données sont remplies» (p. 254). Pour expliquer ce qu'il entend ici par «conditions» Tugendhat s'en prend, encore une fois, aux behavioristes et à leurs «règles conditionnelles»: les «conditions» dont il s'agit dans les règles du jeu n'ont rien à voir avec les conditions circonstantielles où s'accomplit l'acte; l'affirmation n'est pas une action «conditionnée». Les conditions garanties, par le pari ou le jeu assertorique, l'affirmation, sont prospectives, c'est-à--dire à vérifier. Le garanti n'est pas donné mais engage l'avenir. Celui-ci est le deuxième moment du jeu assertorique: la vérification. Mais finalement qu'est-ce qui est garanti? Les conditions dont le remplissement est garanti par celui qui affirme quelque chose sont les conditions de vérité de cette affirmation. Dans le premier moment du jeu, affirmation et contre-affirmation, il reste ouvert si ces conditions sont ou non remplies; deux choses sont, néanmoins, déjà fixées: 1° la teneur des conditions, 2° le fait que le locuteur s'en porte garant.

L'introduction du concept de vérité et de la question des «conditions de vérité», annoncent au lecteur l'entrée en jeu de la deuxième ligne théorique de la tradition analytique, annoncée par l'auteur au début de son livre: celle marquée par les noms de Frege, Carnap et Tarski (p. 52). Dans la discussion qui s'ensuit à propos du concept de condition de vérité (p. 257), c'est d'abord le dernier de ces philosophes qui est impliqué. Appeler Tarski à la rescousse alors que l'on est parti du pragmatisme du dernier Wittgenstein voilà qui peut surprendre. L'entreprise est, en tout cas, des plus risquées. Pourtant le risque est à la mesure des ambitions de Tugendhat: faire la synthèse et réussir du même coup un dépassement qualitif de ces deux courants apparemment inconciliables.

D'après la conception wittgensteinienne de la Bedeutung comprendre un mot c'est savoir comment on l'emploie. C'est de là que Tugendhat est parti (p. 187). A ce niveau théorique la métaphore de l'outil sous-tend la méthode pédagogique des exemples, autant qu'elle fonde le pragmatisme sémantique. Le geste pédagogique est double: on montre la chose et on souffle le mot — le quasi-prédicat — aux oreilles de celui qui ne sait pas. La méthode se prête à merveille au conditionnement, au dressage; en outre elle a l'avantage de pouvoir être «positivement» explicable par la physiologie du réflexe conditionné. Avec l'abandon — purement tactique — de la métaphore de l'outil et le passage à celle du jeu de paris, avec, surtout, l'introduction du concept de condition de vérité, l'abordage du concept de Bedeutung prend une autre allure: «La signification de la proposition est expliquée par l'énoncé de ses conditions de vérité» (p. 257). Nous entrons dans un terrain délicat: quel est le geste pédagogique capable «d'éclairer quelles sont les conditions de vérité» (p. 256)? La critique des «règles conditionnelles» nous a montré que l'application sans nuances aux propositions de la méthode pédagogique utilisée pour les quasi-prédicats n'est pas soutenable. Quelle est alors la bonne réponse? Celle de Tarski? Le concept de Wahrheitsbedingung est sans doute central dans la théorie de la vérité du logicien polonais; ceci ne suffit pas pour le mettre à l'abri des critiques de Tugendhat, qui trouve théoriquement intolérable que «les conditions de vérité d'une proposition soient à leur tour données (angegeben) par une proposition», comme c'est le cas dans la sémantique tarskienne. Dans le recours à une métalangue on présuppose, à tort, que celle-ci est déjà comprise. C'est pourquoi l'explication ne peut se servir d'aucune métalangue et doit avoir lieu au niveau de l'usage. Le principe pragmatique aura donc, finalement, le dernier mot: «Nous n'avons aucune raison d'abandonner le principe d'après lequel l'explication d'une expression verbale (sprachlichen Ausdrucks) consiste dans l'explication de sa règle d'emploi, c'est-à-dire de son mode d'emploi»; ce «mode d'emploi» doit être «montré» (gezeigt) (p. 257). Pour expliquer, d'une manière conforme à ce principe de la monstration, les conditions de vérité Tugendhat va s'appuyer sur un certain nombre de conséquences de la métaphore du jeu.

Les conditions de vérité sont expliquées à partir de l'affirmation-garantie. Celui qui affirme que p, se porte garant du remplissement des conditions de vérité de cette affirmation. Il indique en même temps — par la même affirmation — *quelles* sont les conditions qu'il

garantit. Comprendre une affirmation en tant que telle c'est comprendre ces deux conséquences de l'acte affirmatif. Mais comprendre quelles sont les conditions de vérité «c'est être capable de décider si elles sont remplies ou non», autrement dit «savoir comment on constate si l'affirmation est vraie», ou ce qui revient au même «savoir comment on peut la vérifier» (p. 258). Les conditions de vérité ne sont que l'énoncé formel d'un critère de vérification. C'est par le biais de la vérification que le concept abstrait de Wahrheitsbedingung — «abstrait» en ce sens qu'il établit une relation entre l'acte affirmatif et sa vérité possible et indépendante de sa situation — est expliqué.

La règle de vérification établit un pont entre les conditions prospectives et formelles d'une vérité possible et le critère concret de décision, le processus factuel de vérification. A partir d'ici on va assister, de la part de Tugendhat, pour expliquer la règle d'emploi des propositions assertoriques, à une démarche qui va de l'abstrait au concret: établissement formel des conditions de vérité au moyen d'une définition, à la Tarski, de la vérité, suivie d'une traduction de ces conditions de vérité en termes de règles de vérification. Cela étant, on pourrait penser que Tugendhat lui-même n'échappe pas au reproche qu'il fait à Tarski: sa définition de la vérité n'est-elle pas finalement um procédé métalinguistique? En fait, ce recours à la définition est purement tactique, une manière d'éclairer et de justifier la démarche aux yeux du lecteur. La vraie «explication» doit être pragmatique, c'est-à-dire doit se faire par recours au geste de l'emploi exemplaire.

Avant de passer à cette explication pragmatique il nous reste à éclairer un point qui n'est pas très facile à comprendre: le rapport entre «règle de vérification» et «règle d'emploi». Nous étions partis à la recherche d'une règle d'emploi des propositions assertoriques. Après avoir rejeté deux solutions — règle conditionnelle et règle instrumentale —, après avoir introduit la notion de règle «constitutive» et avoir changé de modèle d'explication, Tugendhat parvient au concept de règle de vérification. La règle de vérification est-elle la règle d'emploi tout court? Ce n'est pas si simple. Comme l'écrira l'auteur: «La règle d'emploi n'est pas épuisée par la règle de vérification» (p. 268). Ceci veut dire que les deux règles ne se confondent pas et que la première déborde la seconde. Le changement de métaphore permet ici une explication facile: alors que la métaphore de l'outil comportait une action unique et, par conséquent, une règle unique qui pouvait être

dite sans ambïguité règle d'usage ou d'emploi, la métaphore du jeu de paris apporte une multiplication des unités d'action; le jeu comporte plusieurs phases, plusieurs coups. De même que le jeu de paris, le jeu assertorique comporte trois phases qui sont autant d'unités d'action: 1° le «coup d'ouverture» est l'affirmation-garantie par laquelle le locuteur se porte garant du remplissement des conditions de vérité de son affirmation; 2° la vérification, qui est le procédé qui consiste à appliquer la règle de vérification qui découle des conditions de vérité; 3° le dénouement (Ergebniszug) qui s'exprime sous la forme d'une affirmation-constat de la vérité (pp. 258-61). A proprement parler la règle de vérification est celle qui est appliquée dans la deuxième unité d'action. On comprend donc pourquoi elle n'est pas la règle d'emploi tout court: celle-ci doit concerner l'ensemble du processus, les trois Handlungen. En un sens plus strict cependant, la règle d'emploi concerne plus particulièrement l'emploi de la proposition assertorique, ce qui voudrait dire, d'abord, la première unité d'action, le «coup d'ouverture». En ce sens Tugendhat nous dit que la «fonction — et la règle d'emploi d'une proposition ne fait qu'exprimer cette fonction — d'une proposition assertorique est d'être employée pour une action d'affirmation (...) cette action est définie comme coup d'ouverture du jeu en question» (p. 259). Cela étant, la règle de vérification est déjà déterminée par le coup d'ouverture, car «que l'emploi d'une proposition soit défini par le coup d'ouverture du jeu en question veut dire que l'application (Befolgung) d'une règle déterminée — la règle de vérification — conduit à un résultat qui a pour coneéquence que l'adversaire donne raison au locuteur ou inversement» (p. 260). La règle de vérification est donc une «composante» essentielle de la règle d'emploi (p. 268): pour expliquer la règle d'emploi il faut à chaque fois expliquer la règle de vérification. Mais la première contient plus que la seconde: elle «établit un rapport entre l'emploi et le dénouement en passant par la règle de vérification» (p. 268). La règle d'emploi concerne au premier chef la première action. Pourtant celle-ci n'est cc mphéhensible que par rapport aux deux autres: dépendante de ses «suites» elle est rétroactivement réglée par l'application ultérieure de la règle de vérification. La règle d'emploi des propositions assertoriques est donc une règle complexe dont la caractéristique est de déclencher l'application d'une sorte de sous-règle: la règle de vérification.

5. *Explication de la règle de vérification*

Il nous reste maintenant à suivre Tugendhat dans l'explication concrète de la règle de vérification, clé de voûte de deux théories: celle des prédicats et celle des propositions assertoriques. Nous venons de voir, en théorie, ce qu'on peut attendre d'une telle règle. La seule question qui reste est de savoir comment l'expliquer concrètement. Or, il n'y a pas d'explication passe-partout: «La question de savoir comment une proposition assertorique doit être vérifiée est à résoudre séparément pour chaque forme de propositions assertoriques» (p. 262). Tugendhat abandonne à leur sort les propositions «intensionnelles», «dont la sémantique est encore de nos jours très controversée» (p.309), et commence l'explication de la règle de vérification par les propositions «extensionnelles», avant de passer aux propositions élémentaires ou prédicatives. Ceci parce que les propositions extensionnelles — formées par plusieurs propositions élémentaires liées par les mots «et» ou «ou» — sont plus faciles à expliquer que les prédicatives: leur vérité est fonction de la vérité (ou fausseté) des propositions élémentaires qui les constituent. C'est l'explication de la règle de vérification de ces propositions élémentaires — constituées par deux termes: prédicat et terme singulier — qui posera le plus de problèmes. Nous sauterons donc la «17ème Leçon», consacrée aux propositions extensionnelles, pour passer aux proposition prédicatives.

La règle d'emploi des propositions prédicatives repose sur les règles d'emploi respectives de ses membres: prédicat et terme singulier. D'après ce que l'on sait du rapport entre règle d'emploi et règle de vérification on doit s'attendre à ce que l'«explication» de la règle de vérification se fasse par recours aux règles d'emploi des prédicats et des termes singuliers (p. 262). Dans ce point crucial de l'exposition de la sémantique formelle de Tugendhat vont donc se nouer tous les fils problématiques développés auparavant à titre préparatoire. C'est ici que la théorie nominaliste des prédicats doit trouver sa place et sa justification ultime, dans le cadre de la théorie «vérificationniste» de la proposition assertorique. Inversement, le concept de règle de vérification sera «expliqué» grâce à la théorie des prédicats. C'est ce recours qui permettra de montrer comment on passe d'une explication abstraite de la règle, au moyen d'une définition de la vérité, à son explication concrète et «non verbale», au moyen de la pédagogie des exemples. La théorie des prédicats doit desarçonner la tension entre l'abstrait (définition) et le concret (monstration), entre la

fonction et le geste. En outre, avec l'explication de la règle de vérification la théorie des prédicats ne sera pas seulement justifiée, elle sera également complétée. On se souvient que cette théorie avait débouché sur une impasse provisoire: l'impossibilité de distinguer entre prédicat et quasi-prédicat à partir de leur définition générique commune en tant qu'«expressions de classification». C'est la règle de vérification qui livre l'explication définitive du prédicat, qui montre la fonction qui lui est propre en tant que membre d'une proposition et qui, par là, distingue son emploi de celui, immédiat et «conditionné», du quasi-prédicat.

Enfin, dernier fil problématique dont il faudra tenir compte dans le dénouement de cet écheveu: le concept de vérité. En effet, si l'explication du mot «vrai» renvoie, en première instance, à l'énoncé de conditions de vérité, à la formulation d'une définition, elle doit être, en dernière instance, monstration de la vérification *in concreto* de l'affirmation (p. 317). On voit donc l'importance de l'enjeu, le caractère crucial du point théorique où se trouve Tugendhat lorsqu'il s'apprête à «expliquer» la règle de vérifiction des propositions prédicatives. Le geste théorique nécessaire à cet endroit doit non seulement «expliquer» cette règle mais également justifier une théorie nominaliste des prédicats et fonder un concept de vérité.

L'explication de la règle de vérification des propositions prédicatives est, dans un premier temps, abstraite. Il s'agit de décrire la fonction au moyen d'une définition des «conditions de vérité». «La vérité de l'affirmation prédicative dépend de certaines qualités des objets en question ou d'une relation entre aux» (p. 319). Les «objets en question» sont l'objet représenté par le terme singulier et le prédicat; ce dernier n'étant rien d'autre, comme il se doit dans une théorie nominaliste des prédicats, que le «signe même» (p. 320). Nous reviendrons sur le mystère de cette «relation», mystère d'autant plus profond que Tugendhat avait écrit, dans sa critique de la conception «conceptualiste» des prédicats, que «la proposition prédicative n'exprime aucune relation» (p. 172). D'un côté le nominalisme tend à supprimer tout intermédiaire entre signe-prédicat et chose, de l'autre il faut qu'il y ait tout de même une «relation» de surface, accidentelle et à distance: le prédicat doit «caractériser» l'objet à la façon d'une marque qui lui est appliquée de l'extérieur sans le toucher, une sorte de geste indicatif. Pourtant, au contraire de la marque ou du geste, qui, par définition, peuvent être appliqués à n'importe quoi, un prédicat donné n'est «applicable avec justesse» (zu Recht

anwendbar) qu'à certains objets (p. 321). Dans ces conditions la définition de la vérité des propositions prédicatives est la suivante: «L'affirmation que a est F est vraie, si et seulement si le prédicat »F« s'applique avec justesse (zutrifft auf) à l'objet à la place duquel se trouve le terme le terme singulier »a« (auf den Gegenstand, für den der singuläre Terminus »a« steht)» (p. 321) [10].

Comme il fallait s'y attendre cette définition est aux antipodes du geste pédagogique définitivement éclairant. En outre, comme Tugendhat lui-même le reconnaît, elle est «circulaire»: pour définir la vérité on recourt au prédicat sémantique «zutreffen», lequel, à son tour, ne peut être défini que grâce à l'emploi du mot «vrai». Néanmoins la circularité de la définition n'est pas pour Tugendhat le signe d'une impasse théorique. De même qu'il y a un bon usage de la tautologie (p. 302) il y a un bon usage de la pétition de principe. Dans ce cas la circularité apporte la preuve que seule une explication gestuelle, «non verbale», pourra donner une entière satisfaction pédagogique. Par ailleurs, la définition de la vérité, quoique circulaire, permet de montrer quelles sont les sous-fonctions des membres de la proposition — prédicat et terme singulier — et quelle est leur contribution organique pour la fonction de la proposition. «La règle de vérification de la proposition repose sur les règles d'emploi de membres de la proposition» (p. 329).

De là il résulte que la règle de vérification repose sur deux constats: pour appliquer cette règle il faut savoir «comment on constate quel est l'objet représenté par le terme singulier et comment on constate que le prédicat F s'applique avec justesse à un objet quelconque» (p. 329). Pour la vérité de la proposition le constat essentiel a trait à la prédication, au «Zutreffen» du prédicat. Comment peut-on procéder à cette «Feststellung des Zutreffens» (p. 330), constater si le prédicat «s'applique avec justesse» à l'objet ou non? De la théorie de la proposition nous revenons à celle des prédicats; les deux théories sont complémentaires. Sommes-nous maintenant en mesure de donner un critère de la «justesse» de l'application du prédicat à un objet quelconque, un critère du «Zutreffen»? La théorie nominaliste des prédicats nous interdit de parler d'un tel «critère»: la relation prédicative a lieu entre un objet et un signe-prédicat; entre

---

[10] Le verbe *zutreffen* se traduit dans son emploi intransitif par «être juste», «être exact». «Das trifft zu»: «c'est exact». Dans son emploi transitif indirect avec la préposition *auf* il n'a pas de correspondant en français. Or, pour T. zutreffen auf = zu Recht anwenden auf, donc, zutreffen = s'appliquer avec justesse (à qch.).

eux il n'y a pas d'intermédiaire, donc pas de «critère». Entre la définition «circulaire» de la vérité et la vérification *in concreto*, le «constat d'application» (Feststellung des Zutreffens), aucune explication verbale ne peut avoir lieu. S'il y a un critère il ne saurait être défini, il faut qu'il soit muet [11].

Que le critère du «Zutreffen» ne puisse pas être dit, défini, signifie que l'explication dernière doit se borner à montrer le geste concret de la vérification. Celui-ci, cependant, est un geste à double emploi et, comme nous le verrons bientôt, à double sens. A double emploi parce qu'il est, d'une part, geste fonctionnel, de vérification, pour celui qui «connaît déjà» la définition de la vérité et qui applique la règle de vérification; geste pédagogique, d'autre part, c'est-à-dire geste au moyen duquel celui «qui ne sait pas» doit apprendre à se servir de la proposition, doit comprendre sa fonction. Ce moyen pédagogique est-il suffisant, étant donné que le geste en question a un double sens? En effet, la vérification repose, finalement, sur la connaissance de la règle d'*emploi* du prédicat. Or celle-ci est la même pour toutes les expressions de classification — prédicats et quasi-prédicats —, elle est celle que nous avons apprise par la méthode de «l'emploi positif et négatif des expressions dans une situation de perception» (p. 231). On voit le double sens: le geste de l'emploi «en situation» des prédicats est la clé pédagogique de l'explication de leur règle de vérification — et par là de la règle de vérification de la proposition —; en même temps ce même geste ne se distingue pas, pour «celui qui ne sait pas», du geste d'emploi d'un quasi-prédicat, commandé par une simple «règle conditionnelle». Dans le cas des quasi-prédicats «l'expression est employée de la même manière qu'elle est expliquée» (p. 331), le geste pédagogique coïncide avec le geste de l'emploi; autrement dit la fonction simple n'excède pas le geste et sa norme: la simple répétition du geste, de la part de l'élève, est la preuve qu'il a «compris» la fonction (encore faut-il donner au mot comprendre un sens très général, qui n'est pas le sien dans le langage courant). Le

---

11 Dans son livre sur les *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie* — Darmstadt, 1978, p. 121 — L. B. Puntel se pose la question de savoir si la théorie de la vérité de T. est «définitionnelle» ou «critériologique». Tout en déplorant que T. lui-même n'ait pas abordé la question il penche vers l'opinion qu'il s'agirait d'une théorie «critériologique» — en dépit du fait qu'il y a chez T. une définition de la vérité. La raison en est que «la question de l''essence', du 'sens', de la 'signification', etc., est réduite à des questions du type 'Comment explique-t-on que ...?', 'Comment comprendre que ...?', etc.» (Puntel, *op. cit.*). Questions qui dénotent en effet la recherche d'un «critère». Si la thématisation d'un critère est finalement absente du livre de T., cela est dû, sans doute, au pragmatisme de la méthode des emplois exemplaires et au nominalisme de la théorie des prédicats. Si critère il y a, il n'est pas «explicité».

cas du prédicat est plus compliqué vu que «ce qui est expliqué par l'emploi exemplaire positif et négatif (en situation) n'est pas sa règle d'emploi mais sa règle de vérification» (p.332). Donc, dans ce cas, la simple répétition du geste ne suffit pas pour garantir que l'élève a compris la fonction. Or, comme la performance empiriquement visible est, du point de vue behavioriste, la seule preuve acceptée d'une «compréhension», on peut dire sans doute que «celui qui emploie l'expression (le prédicat) comme membre d'une proposition et en dehors de la situation de perception» a compris «que ce qui lui a été expliqué n'a pas été la règle d'emploi (du mot en tant que quasi-prédicat) mais la règle de vérification du prédicat» (p. 332). Il reste à savoir dans quelle mesure un tel exploit intellectuel est possible, c'est-à-dire savoir si la théorie des prédicats ne repose pas sur une simple fiction pédagogique. Le même geste explicatif est à la fois explication de la règle d'emploi (du quasi-prédicat) et de la règle de vérification du prédicat. Comment celui qui ne sait pas peut-il comprendre la différence, le double sens du geste? Il est évident qu'il ne le peut pas. On ne peut comprendre que l'emploi du prédicat «en situation» est un geste de vérification que *si* l'on a déjà compris la règle de vérification. Or c'est justement cette règle de vérification qu'il eût fallu expliquer... L'explication gestuelle, «non verbale», n'est certes pas «circulaire» comme celle faite au moyen de la «définition de la vérité»; cela étant, elle a un autre inconvénient: celui d'être impossible, c'est-à-dire de reposer sur une hypothèse pédagogique qui — à suivre à la lettre le behaviorisme — débouche sur le non-sens.

III — **Remarques critiques**

L'explication «non verbale» repose forcément sur un principe de conditionnement: il s'agit de conditionner un sujet à répondre d'une manière déterminée à une situation donnée. Or, aussitôt qu'il s'agit de rendre compte de l'emploi de propositions assertoriques, Tugendhat est obligé de quitter le terrain du conditionnement situationnel — ainsi que la métaphore instrumentale (machine, marteau, etc.) — pour se lancer dans une réflexion passablement abstraite sur la fonction véritative des propositions assertoriques, qui aboutit à une définition tarskienne de la vérité. De la métaphore de l'outil — qui explique la règle d'une action simple se réduisant à un *geste unique* de manipulation — il passe à la métaphore du jeu — multiplicité des gestes et des

unités d'action liées entre elles par des relations d'antécédent à conséquent —. Il y a cependant une incompatibilité fondamentale entre les «règles d'usage» dégagées par chacune de ces métaphores. Dans le premier cas l'acte est unique et la règle est simple: le geste recouvre complètement la fonction. Dans le second cas la règle est complexe, dépendant d'une relation entre plusieurs actes; le *geste* qui réalise le coup (au jeu), ou qui manipule le signe, est toujours incomplet: il n'explique jamais à lui seul l'essentiel de ce qu'il faut comprendre. On ne peut donc jamais dire si un sujet qui mime tel ou tel geste locutoire a vraiment «compris» la règle. Sauf si cette règle est conditionnelle et si l'on donne au mot «comprendre» un sens nouveau et très particulier. Ou bien la règle d'emploi des propositions assertoriques est conditionnelle, et alors il est possible de l'expliquer à un sujet par la fameuse «méthode des exemples» — en clair: de conditionner ce sujet à appliquer la règle selon le principe stimulus-réponse —, ou bien elle ne l'est pas; ce qui veut dire qu'elle est une règle complexe dont l'application présuppose plusieurs actes qui n'ont de valeur qu'à l'intérieur d'un système de renvois et de conséquences — et dans ce cas l'«explication» ne peut pas être un simple conditionnement. L'emploi de la «méthode des exemples» pour l'explication de la règle des propositions assertoriques ou des prédicats *présuppose* que le sujet est capable de comprendre à partir d'un geste simple une fonction complexe qui transcende ce geste (la relation antécédent-conséquent). Au contraire de ce que prétend Tugendhat, il n'y a pas de symétrie entre la mimique explicative et le comprendre. Il ne suffit donc pas de dire comment on explique — quels sont les gestes de manipulation — il faut aussi se demander si le sujet a les *moyens* de comprendre, *comment* il comprend. Autrement l'explication du «comment» se réduit à une supposition qui n'explique rien du tout, à un fantôme pédagogique au service d'une abstraction théorique.

Pour ce qui est des termes singuliers, dont la fonction est complémentaire de celle des prédicats, l'explication de leur emploi par la «méthode des exemples» est une gageure pédagogique encore plus invraisemblable que celle des prédicats. A cette difficulté s'ajoutent des problèmes supplémentaires, spécifiques de la thématique du rapport à l'objet (Gegenstandsbezug), qui conduisent Tugendhat à conclure que sa théorie des termes singuliers «présente encore des défauts et lacunes manifestes» (p. 472). Par ailleurs, il faut remarquer que cette théorie n'est valable que pour les objets à «prédicats perceptibles»; une théorie des «objets abstraits» est annoncée comme tâche pour l'avenir.

C'est grâce au terme singulier, qui est «à la place de l'objet» (steht für), que le prédicat peut être utilisé conformément à sa règle d'emploi, i. e. «hors situation» (p. 334). Toutefois, dans le cas du terme singulier, le rôle du signe ne se réduit pas à une fonction de «représentation» (Stellvertretung) de l'objet (p. 366); le signe n'est pas un «fondé de pouvoir». Il est plutôt ce qui assume un rapport à l'objet, Gegenstandsbezug, impossible sans lui, et donc, en dernier ressort, ce qui «identifie» l'objet. La fonction du terme singulier, l'identification, consiste «à isoler (herausstellen) un objet entre plusieurs, en tant qu'il est celui auquel le prédicat doit s'appliquer (zutreffen)» (p. 369). Il faut donc supposer que le terme singulier renvoie, au-delà de l'objet, à un système d'objets — une «réalité» — dans lequel il distingue *un* objet, un individu, «quelque chose d'identique» à quoi on peut se référer (meinen) à partir d'une situation quelconque (p. 335). Abstraction faite des problèmes de pédagogie behavioriste, sur lesquels il ne vaut pas la peine d'insister, se pose ici d'emblée la question de savoir comment s'articulent les deux sous-fonctions des membres de la proposition prédicative: la fonction de «caractérisation» des prédicats et la fonction d'«identification» des termes singuliers. Il s'agit dans les deux cas de «distinguer»; Tugendhat parle dans les deux cas d'un «Unterscheiden» (p. 182, pour les prédicats; p. 371, pour les termes singuliers). Dans le cas des prédicats la distinction se fait au moyen d'une «caractérisation», le «signe même» étant la marque distinctive; dans le cas des termes singuliers la distinction est celle d'un individu parmi plusieurs; elle est en cela une identification: il s'agit «de constater qu'un individu est différent des autres». Mais pour cela il faut avoir un «critère d'identification» (p. 371). Où trouver un tel critère? On pourrait d'abord être tenté de penser que ce qui permet d'identifier un objet ce sont justement ses prédicats. Cependant, cette réponse est intenable puisqu'il faudrait supposer que l'identité de l'objet repose sur un «faisceau de qualités», ce qui est incompatible avec une théorie nominaliste des prédicats. Encore une fois, le nominalisme de Tugendhat, tout en étant à première vue plus conforme à une vision empirique des choses, finit par le conduire à une fuite en avant dans l'abstraction: il faudra trouver un système absolu de référence qui permette une identification des objets à partir de leur pure identité «numérique». «Les objets sont par essence comptables (zählbar)» (p. 371). La «réalité» se réduit à une série d'objets-atomes, d'identités vides données d'avance par un système de coordonnées abstraites: le système des relations d'ordre positionnel dans l'espace et le temps

(p. 399). On veut bien y croire, même si Tugendhat ne nous dit jamais ce qu'il entend par ces jolis mots, «espace» et «temps», et même si nous avons le fort pressentiment qu'il manipule un système d'objets «abstraits» dont le lecteur attend encore la théorie (annoncée pour un livre à venir). Le grand problème réside plutôt dans le fait que les objets perceptibles, dont il est ici question, ne sont reconnaissables qu'au moyen de «prédicats de perception» (p. 416), vu que leur «place spatio-temporelle» en tant que telle n'est pas perceptible (pp. 437, 451). Qui dit reconnaissables dit identifiables: les prédicats rendent l'objet identifiable, lequel à son tour identifie la place spatio-temporelle qui identifie l'objet. Au bout du compte on ne sait plus très bien quoi identifie quoi. Ce qui a pour conséquence que la thèse selon laquelle «le terme singulier identifie l'objet» ne veut plus dire grand chose, ou, si l'on veut, «est dépourvue de sens».

Ce qui opère la médiation entre le signe (terme singulier), l'objet et la «place spatio-temporelle» est une chose étrange et mystérieuse appelée par Tugendhat «situation de perception». Il est malheureux que ce médiateur ne fasse jamais l'objet du moindre «éclaircissement». Cela dit, tout porte à croire qu'il sert à imposer à la réalité «complexe» du perçu et du vécu l'identité abstraite fournie par le support sensible du signe. L'identité passe du signe à la réalité à travers l'acte d'usage (du signe) dans la situation de perception. L'unité de l'action (usage) permet de transformer le continu spatio-temporel en une série discrète de «places spatio-temporelle». La «sémantique formelle» de Tugendhat soumet la réalité à un principe des indiscernables *au rabais* qui, grâce au support sensible des objets-signes, produit partout identité et discrétion. Le principe leibnizien qui porte ce nom tient compte des différences qualitatives et est fondé sur une analyse de l'infini. Rien de cela chez Tugendhat: la différence qualitative est niée par le nominalisme de la théorie des prédicats; l'analyse du continu n'est pas nécessaire parce que tout est discret, unitaire, atomisé. Les signes forment un système d'unités discrètes qui communiquent leur identité à des situations — événements-atomes qui se constituent dans l'unité d'une «action» —, qui identifient des objets. La fonction du signe comme producteur d'identité et de discrétion est comparable à celle de la perceptions «clara et distincta» chez Descartes. La perception présupposée par la «Wahrnehmungssituation» est de ce type: perception monoculaire d'une chose à la fois. Nous sommes loin des inquiétudes infinitistes d'un Leibniz avec sa théorie des «petites perceptions», loin aussi de l'inquiétude épistémologique d'un Husserl avec sa thé-

matisation de l'«horizon de conscience» (interrogation des limites de la perception) et de l'indéfinité du factuel.

Le concept de réalité est le point névralgique de cette philosophie. A la fin de son livre Tugendhat remarque qu'il n'a pas traité le «problème de l'apparence et de la réalité», Schein und Wirklichkeit, «parce qu'il fallait d'abord faire abstraction de cette complication» (p. 492). Y a-t-il encore une place pour une «apparence», une «complication» dans la «réalité» analytique? Il faut en douter. Le vérificationnisme exige que la réalité soit une surface plate d'objets pré-donnés, prête à «vérifier» «ce qui est dit» (das Gesagte); cette réalité atomisée est la «mesure» (Masstab) de la «conformité» (Uebereinstimmung) d'une langue dont la seule fonction est d'être vérifiée. Une telle philosophie aboutit à un double réductionnisme radical: du côté de la réalité tous les problèmes de l'accès, des modes de manifestation, de la délimitation des choses, des dimensions et conditions du donné en tant que tel disparaissent. Quant au langage vérificationniste, il n'est que répétition mimétique de cette réalité de surface constituée de choses susceptibles d'être empoignées: finie la polysémie, les expressions ne sont que des objets-outils manipulables (p. 510). Mais si cette réalité atomisée est la «mesure» du langage assertorique, comment se fait-il que ce dernier soit la source de l'identité et de la «classification» des choses? Ne devrait-on pas plutôt s'attendre à ce que les «critères analytiques», fournis par l'analyse du langage, soient la «mesure» de la réalité?

Mais au fait, qu'est-ce qu'un «critère analytique»? Ces deux mots pratiquement dépourvus de sens pour le lecteur non-croyant sont une sorte de «sésame ouvre-toi» dans le système de Tugendhat; une explication sérieuse de ces fameux critères n'a jamais lieu, ce qui ne l'empêche pas d'en faire un usage tout à fait surprenant. Lorsqu'il s'agit de démolir au bélier les catégories de l'adversaire — ainsi le concept husserlien d'intentionnalité — Tugendhat s'appuie sur la grammaire des langues européennes, à laquelle il emprunte — sans la moindre interrogation préalable sur les critères d'un tel emprunt — quelques règles de syntaxe baptisées «critères analytiques» (p. 98). Ceci pour «montrer» ce que l'on savait depuis toujours: il est clair que les concepts et principes d'une philosophie ne peuvent être réduits aux règles grammaticales d'une langue donnée. Certes, on peut prétendre qu'une philosophie qui ne se contente pas d'expliciter les règles grammaticales d'une langue naturelle n'est qu'une illusion; encore faudrait-il le prouver, ce qui n'est pas chose faite. Par ailleurs

se poserait la question de l'universalité des «catégories de base de notre entendement» (p. 182), dégagées à partir de l'analyse d'une langue naturelle donnée. Mais, à supposer que toutes ces questions trouvent des réponses favorables aux vues analytiques, il nous resterait la question de savoir si la philosophie des «critères analytiques» peut se tenir à l'intérieur de ces limites méthodologiques qu'elle veut imposer aux autres philosophies. Le livre de Tugendhat montre avec la plus grande clarté que l'on ne peut répondre à cette question que par la négative. Chaque page de ce livre consacrée à la théorie des objets en apporte la preuve. Qu'est-ce qu'un «objet perceptible», une «situation de perception», un «objet abstrait», un «lieu spatio-temporel», l'«espace», le «temps»? Où est le «critère analytique», par exemple — exemple choisi parmi des dizaines d'exemples possibles —, lorsque Tugendhat, pour expliquer «le propre des expressions déictiques» (Eigentlichkeit der deiktischen Ausdrücken), fait appel à «la circonstance que nous sommes des êtres dont la situation de perception est changeante» (p. 435)? La philosophie analytique de Tugendhat est constamment obligée d'avoir recours à une factualité extérieure au langage, source dernière des fameux «critères analytiques». Dans la théorie des prédicats ce recours est en partie escamoté au prix d'une fiction épistémologique et pédagogique qui, comme nous l'avons vu, ne tient pas debout. Le préjugé méthodologique de l'«explication non verbale» conduit le philosophe à une description très vague de faits bruts dont il est incapable de penser la *nécessité* essentielle. On s'arrête à un «fait» en apparence «nécessaire» (p. 462); comment peut-on être sûr d'une telle «nécessité»? Tugendhat nous dit, par exemple, que «le système des relations spatio-temporelles est pour des *raisons d'essence* (aus Wesensgründen) le système d'identification applicable à des choses perceptibles» (p. 462). Quels sont les moyens conceptuels de sa philosophie qui lui permettraient de thématiser ces raisons d'essence? Pour penser l'«essence» il faudrait bien sortir des théories du «mode d'emploi» et des pédagogies gestuelles, parfaitement inadéquates, comme on l'a vu, pour expliquer la simple relation d'antécédent à conséquent; inadéquates *a fortiori* pour penser avec la nécessaire généralité les catégories de nécessité et de fait.

José Manuel Boavida Santos